
This is the **published version** of the article:

Barceló Terns, María del Carme; Golden, Seán, 1948-, dir. Les reinterpretacions del confucianisme des del segle XIX fins l'actualitat. 2015. (842 Grau d'Estudis de l'Àsia Oriental)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/147078>

under the terms of the  license

FACULTAT DE TRADUCCIÓ I D'INTERPRETACIÓ

GRAU D'ESTUDIS D'ÀSIA ORIENTAL

TREBALL FI DE GRAU

**LES REINTERPRETACIONS DEL
CONFUCIANISME DES DEL SEGLE
XIX FINS L'ACTUALITAT**

MARÍA DEL CARMEN BARCELÓ TERNS

TUTOR

SEÁN VALENTINE GOLDEN

BARCELONA, JUNY DE 2015



Universitat Autònoma de Barcelona

Taula de continguts

1. Introducció.....	2
2. Antiguitat.....	3
2.1. Sobre Confuci.....	3
2.2. Dinasties Han i Song	4
3. Segle XIX	6
4. Segle XX	7
4.1. Primers anys de la República Xinesa	8
4.2. Moviment del 4 de Maig en endavant	8
4.3. Mao Zedong.....	11
4.3.1. El confucianisme durant la Revolució Cultural.....	12
4.3.2. La Campanya Anticonfuciana	16
4.4. Rere la mort de Mao Zedong.....	19
5. Nou confucianisme	19
6. Conclusió.....	23
7. Bibliografia.....	25

1. Introducció

Poques són les persones que no coneixen actualment la figura de Confuci, o que no han sentit parlar mai del confucianisme, encara que no tinguin una idea clara de qui va ser aquesta eminència, quins van ser els seus ensenyaments o què s'entén per “confucianisme”.

De fet, acostumem a parlar sobre el confucianisme com si es tractés d'un concepte universal, constant i inalterable, com si no hagués canviat la seva significació al llarg dels segles. Però, realment podem parlar d'un “confucianisme” en aquests termes?

Segons Hodge i Louie (1998: 18), el procés d'interpretació, d'explicar el sentit de quelcom, és extremadament ampli i creatiu i el receptor d'aquest missatge pot buscar tantes significacions en aquest com en vulgui trobar.

Si tot allò que és dit o plasmat d'una o altra manera és subjecte d'interpretacions i reinterpretacions, és lògic pensar que el confucianisme no n'és una excepció.

En aquest treball em proposo explicar les reinterpretacions més importants que ha sofert el confucianisme, enfocant-me principalment en el període comprès des del segle XIX fins a la nostra època.

Però, primer explicaré breument alguns aspectes sobre Confuci i la visió que es tenia del confucianisme durant les dinasties Han i Song, que ens ajudaran a entendre el paper que va jugar el confucianisme durant la dinastia Qing i la tasca que van dur a terme estudiosos com Kang Youwei, així com les crítiques que aquests van rebre.

Posteriorment parlaré sobre el Moviment del 4 de Maig i el rol que va tenir el confucianisme tant en aquest moment com a posteriori, fins arribar a l'època de la República Popular Xinesa i les mesures que va emprendre Mao Zedong vers el confucianisme.

Finalment, explicaré les reinterpretacions més recents del confucianisme.

2. Antiguitat

2.1. Sobre Confuci

No podem començar a parlar de Confuci o el confucianisme sense prèviament donar unes pinzellades de qui va ser aquesta eminència i què va proposar en vida. No entraré en detall en la biografia de Confuci ni en els seus ensenyaments posat el reduït espai del que dispo en aquest treball. Tot i això hi ha una sèrie de trets els quals considero que no poden faltar en aquest treball i que resumiré breument a continuació.¹

Confuci (551 aC - 479 aC) es va posar com a objectiu crear una societat i una classe dirigent basades en el bé comú. Així, va desenvolupar teories per tal de garantir l'ordre i el bé social, centrant-se en aspectes com la pau, la convivència o la solidaritat. Confuci ensenyava als seus deixebles com ser bones persones i què havien de fer per aconseguir el bé comú. En definitiva, explicava les habilitats i competències necessàries per tal que els seus estudiants poguessin arribar a ser el que ell considerava un bon governant.

Així, la major part dels seus ensenyaments estaven enfocats i tenien com a finalitat principal tractar la política i el govern de la societat xinesa.

Els seus deixebles van ser pràcticament en la seva totalitat fills de governants. Però, el fet que Confuci es dirigís principalment als fills dels governants no vol dir que no mostrés interès per la resta de la població ni que la ignorés. El cas és que Confuci era conscient que són aquelles persones que tenen poder qui han de començar a fer bé les coses per a que tota la població es contagiï d'aquest bé i s'aconsegueixi un benestar comú.

Segons la seva manera de pensar, només els poderosos poden canviar les coses, i només les canviaran si tenen la voluntat de fer-ho. Confuci els educava per a que volguessin canviar les coses a millor. Això mateix també podia ensenyar-li a un

¹ Per tal d'ampliar els coneixements sobre la biografia i els ensenyaments de Confuci es pot consultar Cheng (2002), que és la font principal de la que he extret la informació exposada en aquest punt.

camperol, però aquest poc podia fer amb aquests coneixements. Si un pagès és egoista, no passa res perquè no afecta ningú. Però si els sobirans són egoistes, el seu egoisme afecta tota la societat, ja que manipularan la societat per al seu propi benefici. Per tant, els sobirans han de ser altruistes.

En un principi Confuci pretenia convèncer els sobirans de que fossin altruistes però, degut a diversos motius en els que no entraré, no ho va poder aconseguir i va optar per educar els seus fills per a que, el dia que fossin sobirans, ja haguessin adquirit els coneixements que el Mestre els havia de transmetre.

És per això que Confuci es dirigeix als fills dels sobirans; tot i així, no es va limitar a ensenyar a aquests individus. Podia ensenyar a qualsevol persona. De fet, el seu deixeble a qui ell mateix considerava el més brillant va ser el pagès Yan Hui.

Val a dir que Confuci no donava importància a les qüestions monetàries i menyspreava els comerciants, titllant-los d'egoistes, posat que, als seus ulls, no actuaven per el bé comú, sinó únicament per el bé de la seva pròpia persona.

2.2. Dinasties Han i Song

El primer moment històric en que una reinterpretació de Confuci va esdevenir ideologia oficial va tenir lloc durant la dinastia Han (202 aC - 220 dC), a mans de Dong Zhongshu (195 - 115 aC aprox.). Aquest va establir un confucianisme oficial, i tal va ser la seva intenció d'apropar-se a les idees de Confuci, que va basar el sistema d'exàmens per a l'accés al funcionariat públic en els 5 clàssics confucians, reconstruïts en la nova escriptura (Cheng, 2002: 264-269). Tot i això, la seva interpretació dista “de la enseñanza original de Confucio: en su búsqueda de una nueva unidad, tanto política como cultural, tiende [...] hacia el polo de la autoridad y de las normas institucionales” (Cheng, 2002: 266). A continuació explicaré breument els 5 textos canònics o clàssics confucians:

El *Shijing* (Libre de les Odes) és una recopilació de versos, tots ells d'autoria desconeguda, i que componen prop de tres-cents poemes seleccionats per Confuci. Aproximadament una quarta part del llibre està dedicat als himnes que l'aristocràcia cantava durant els seus rituals, mentre que la resta són Cançons Populars, a través de les

quals els governants podien saber quines eren les queixes i les demandes del poble. Per a Confuci aquest llibre era molt important per a aprendre l'art de la retòrica (Levi, 2005: 239).

El *Shujing* (Llibre de Documents) és una recopilació de textos en prosa que recullen els discursos atribuïts als fundadors Zhou i als seus predecessors (Levi, 2005: 239).

El *Yijing* (Llibre de les Mutacions o Transformacions) dona instruccions per a consultar als avantpassats. Segons Levi (2005: 239), aquest llibre tindrà una gran influència en els neoconfucians.

El *Chunqiu* (Primaveres i Tardors) recull unes llistes d'esdeveniments i decisions -tant d'encertades com d'equivocades- preses per diferents governants. Va ser escrit a Lu, feu del duc de Zhou on va néixer Confuci. A partir d'aquest llibre s'estudiaran quines són les causes que porten a prendre una decisió correcta (Levi, 2005: 240). S'atribueix l'autoria d'aquest clàssic a Confuci (Fisac, 1997: 23).

El *Liji* (Manuals de Rituals o Cerimònies), el llibre més voluminós dels clàssics, inclou una sèrie de tractats de diversa índole. Els estudiosos tenen dubtes sobre la seva autenticitat. Inclou els tractats *Zhong Yong* (L'Invariable Medi) i *Daxue* (El Gran Estudi), obres que, juntament amb el *Lunyu* (Analectes de Confuci i els seus deixebles) -el qual inclou paraules, màximes i anècdotes que suposadament va protagonitzar Confuci. Aquest compendi no va ser escrit pel propi Confuci, sinó per els deixebles dels deixebles del Mestre- i les obres de Menci, formaran part dels Quatre Llibres en els que es basa la ortodòxia neoconfuciana (Levi, 2005: 240-241).

Aquests són els 5 textos canònics, aquells textos que, segons Confuci, vertebraven la societat pel fet de plasmar en paraules la manera de pensar dels fundadors de la Xina i que inclouen un sistema de valors i de creences. Són textos no religiosos en el que l'autoritat no ve d'un déu, sinó de la mateixa societat.

Segons Confuci, l'estudi acurat d'aquests textos permetia entendre el *dao* de la governança, 知 (*zhi*), fet pel qual totes aquelles persones que volguessin accedir a un càrrec del funcionariat públic durant la dinastia Han havien de conèixer els clàssics amb total precisió (Cheng 2002).

La segona gran reinterpretació de Confuci que va esdevenir ideologia oficial es va consolidar amb Zhu Xi (1130 - 1200 dC) durant la dinastia Song (960 - 1279 dC).² Si bé el sistema d'exàmens per a l'accés al funcionariat va continuar tenint com a base el confucianisme durant el mandat d'aquesta dinastia, el temari va variar notablement (Joseph, 2010: 37). En aquest cas els exàmens estaven ideats sobre la base dels Quatre Llibres.

Aquest sistema d'exàmens basats en el confucianisme es va abolir el 1905 (Joseph, 2010: 37).

3. Segle XIX

Tal com ens explica Krieger (1991: 166-118), abans que s'iniciés l'Era de la Reforma, el govern xinès havia impulsat un estat confucià en el que la figura de Confuci havia de ser venerada i mai criticada, alhora que difonia els seus ensenyaments com quelcom absolutament vertader i inqüestionable, exalçant i adornant la seva persona al llarg dels segles, aconseguint així que el confucianisme esdevingués una ortodòxia (Krieger, 1991: 116). La figura de Confuci sempre havia estat venerada com a un savi (*shengren*) però, la dinastia Qing, veient pròxima la seva caiguda i pensant que així podria postergar-la, va tractar d'aferrar-se a la figura de Confuci, convertint-lo en déu el 30 de Desembre del 1906.

Mentre que la dinastia Qing havia estat marcada pel tancament de portes, pel seu rebuig a les relacions amb les potències exteriors i per la pròpia percepció de l'autosuficiència de la Xina, el final d'aquesta dinastia, i com a possible conseqüència dels trets anteriors, va estar marcat per les Guerres del l'Opí (1839 - 1842 i 1856 - 1860) i els tractats desiguals -Tractat de Nankín (1842), Tractat de Tianjin (1858) i Convenció de Pekín (1860)-, per diverses revoltes i rebel·lions -Revolta de Taiping (1851 - 1864), revoltes musulmanes, Rebel·lió dels Bòxers, etc-, d'altres guerres com la sino-japonesa (1894 - 95) o la pèrdua de diversos territoris (Joseph, 2010: 39-44).

² Per a més informació sobre les dinasties Han i Song es pot consultar Cheng (2002), capítols 12 i 19 respectivament.

Per tal de tractar de millorar la opinió sobre l'imperi Qing, des del govern es va dur a terme un intent de reformar les institucions estatals. En aquesta tasca va tenir un paper molt important l'erudit i funcionari Kang Youwei. Liderant un grup de reformistes, va tractar de modernitzar el país a partir del 1898 de tal manera que aquest mantingués el màxim possible d'intacta la seva base cultural, marcada pel confucianisme. Per tal d'aconseguir això, però, i mitjançant la instrumentalització del confucianisme, van haver d'adaptar el "confucianisme a les necessitats del seu temps, 'modernitzant-lo' i creant una nova imatge de Confuci" (Krieger, 1991: 117). Llur estratègia va consistir en defensar que tot allò que ara es considerava modern no era sinó el que ja sostenia Confuci en l'antiguitat. Per tal de dur a terme aquesta tasca, es van valer d'evidències en les fonts escrites, que varen reinterpretar de manera que aquelles paraules es poguessin identificar amb la modernitat del moment, defenent que aquestes interpretacions s'havien perdut al llarg dels segles degut a la ortodòxia que l'estat i la població havien atorgat a la tradició confuciana.

Una altra de les propostes ofertes per Kang Youwei va estar la de seguir els passos que havia marcat la Reforma Meiji al Japó, prenent-la com a model per a que la Xina tingués la possibilitat i la capacitat de prosperar, de manera que mai més pogués ocórrer-li uns fets com els esdevinguts.

Però, segons ens explica Solé-Farràs (2011: 55), davant els traumàtics esdeveniments que van assestar la Xina, alguns intel·lectuals i escriptors com Lu Xun van assenyalar Confuci i el confucianisme com a responsables de la rigidesa de la societat Xinesa, pel fet que el govern xinès havia deixat de banda l'estudi científic a favor de l'estudi dels Clàssics confucians. Així, els intents de Kang Youwei de "desplegar un sistema ètic xinès per a una Xina moderna a partir del confucianisme clàssic" no van tenir èxit.

L'últim emperador Qing va abdicar finalment el 12 de Febrer de 1912, donant fi d'aquesta manera al període de les dinasties xineses.

4. Segle XX

4.1. Primers anys de la República Xinesa

Sun Yat-sen, a qui Mao Zedong consideraria posteriorment com el precursor de la Xina revolucionària, amb la finalitat d'apropar-se al confucianisme, va inspirar el seu programa revolucionari en el pensament confucià (Gregor i Hsia, 1979: 1080-1081), i “employed Confucianism to put together a political program of national unity, ideological integrity, mass discipline, scientific advancement, and accelerated economic development” (Gregor i Hsia, 1979: 1080).

Segons el mateix Sun, el seu pensament i la seva manera de governar haurien estat un "development and continuation of the ancient Chinese doctrines of Confucius". Sun considerava que només podria arribar a la unitat, la lleialtat, l'obediència i el sacrifici fins a la mort que ell buscava en el seu partit i en la Xina en el seu conjunt, a través del confucianisme (Gregor i Hsia, 1979: 1081-1082).

Yuan Shikai, el primer president de la república, va tornar a implantar el confucianisme ortodox per tal de reafirmar-se com a cap de la monarquia que volia establir i, fins i tot, va servir-se de preceptes confucians per a escriure la constitució de 1913. Aquests fets, sumats a que van reimplantar sacrificis oficials en nom de Confuci el 1914, varen ser una manxa que avivaria la crítica contra el sistema confucià (Krieger, 1991: 118-119).

4.2. Moviment del 4 de Maig en endavant

Fisac (1997: 39) ens explica que ja al segle XVII alguns erudits membres de la Societat de Renovació varen començar a fer una lectura crítica dels textos clàssics confucians. Aquesta pràctica no va cessar en aquell moment, sinó que va transcendir els segles. Així, ja abans de la revolució i durant els primers anys de la República s'havien donat alguns casos aïllats de crítica contra Confuci, però no va ser fins el Moviment del 4 de Maig del 1919 que el sentiment anticonfucià es va endurir i es va començar a esctructurar i radicalitzar (Krieger, 1991).

Tal com ens explica Solé-Farràs (2011: 55-56), “els moviments per la Nova Cultura i del Quatre de Maig encarnaren la revolta contra la cultura i la política tradicionals.”

Però, aquest moviment no va ser recolzat per tots els xinesos. Pel contrari, es va trobar amb la oposició del moviment confucianista religiós i, sobre tot durant els primers anys de la República, amb l’oposició dels defensors d’una restauració del confucianisme ortodox vigent al període imperial -Yuan Shikai va formar part d’aquest segon grup-. Kang Youwei, qui considerava Confuci, no un reaccionari com el titllaven els seguidors del Moviment del 4 de Maig, sinó un progressista, “va liderar el que es podria considerar el primer moviment polític modern a la Xina” (Solé-Farràs, 2011: 55-56) a favor de Confuci.

Kang Youwei va es va trobar amb l’oposició i va ser durament criticat juntament amb el confucianisme tant per alguns conservadors, com pels revolucionaris que pretenien deixar Confuci enrere, com, fins i tot, per alguns conservadors que es negaven a modificar la seva percepció de la imatge del Mestre. Entre ells trobem Liang Qichao, qui considerava que les idees confucianes “did not fit the modern era because Confucius had forbidden freedom of thought and speech and had been looking too much towards the past” (Krieger, 1991: 118).

Les mesures preses per Yuan Shikai, amb els seus intents fallits de restaurar la monarquia, no van sinó enfortir el sentiment anticonfucià dels revolucionaris i reformistes els quals van endurir la seva posició i van arribar a la conclusió definitiva que el confucianisme tal com ells l’entenien, sent defensor de la desigualtat, l’esclavitud i la opressió, era irreconciliable amb la democràcia, la modernitat i el desenvolupament (Krieger, 1991: 119).

Els qui majoritàriament van participar en aquest Moviment van ser joves intel·lectuals revolucionaris, influenciats pel sentiment al qual els havien dut les successives derrotes i pèrdues de la Xina i que havien estat educats amb els ideals occidentals de “llibertat, igualtat, democràcia, i ciència” (Krieger, 1991: 118). Amb la finalitat d’aconseguir importar a la Xina els conceptes forans com els de llibertat, igualtat, democràcia o ciència, els joves intel·lectuals revolucionaris que havien rebut una educació occidental i que, entre d’altres, van liderar aquesta revolució, van defensar

que, per tal d'aconseguir que aquests valors s'imposessin, era absolutament necessari trencar amb la tradició xinesa. Sent Confuci i el confucianisme la base d'aquesta tradició, tant el Mestre com el que ells van interpretar a partir dels seus ensenyaments van passar a ser sinònims de retard, de desigualtat i d'opressió i, per tant, havien de fer-los desaparèixer de la Xina del moment en nom de la revolució (Levi, 2005: 228).

Krieger (1991: 119-120) ens parla de que els intel·lectuals que van participar al Moviment del 4 de Maig no van tractar de fer cap mena de distinció entre el confucianisme (quelcom artificial i modificat) i els propis ensenyaments de Confuci. Van rebutjar tot allò que tingués a veure amb Confuci i el confucianisme: tant la imatge que s'havia creat històricament, com la que va promoure la dinastia Qing, com la que va defensar Kang Youwei. Tot i així, també ens comenta que els partidaris del Moviment del 4 de Maig defenien que els ensenyaments del Mestre podien haver estat útils en temps passats, però no tenien cabuda en un món modern en el que se seguien uns ideals occidentals.

Del Moviment del 4 de Maig va sorgir un grup d'erudits: "Doubters of Antiquity", els quals van realitzar una sèrie d'estudis gràcies als quals van desmitificar la figura de Confuci. (Krieger, 1991: 119-120)

Però, Krieger (1991: 120-122) també ens explica que, per contrapartida, varen sorgir moviments que defensaven que, adoptant els valors occidentals i sotmetent els valors tradicionals xinesos als forans, la Xina acabaria perdent la seva identitat cultural i la seva orientació moral. D'aquests moviments sorgirien dos grups formats per erudits que defensaven que en el confucianisme es trobaven valors i veritats universals i que, per tant, mitjançant el confucianisme es podien solucionar les adversitats del moment. D'una banda trobem els *guocui*, els quals pretenien revitalitzar i preservar l'"essència nacional" per tal de recuperar el respecte que havien perdut, argument en el que basaria la seva política el Guomindang. Aquest grup no es va basar únicament en el confucianisme, sinó també en altres corrents de pensament. D'altra banda van sorgir els *xin rujia*, també anomenats l'"Escola del Nou Confucianisme", que sí es van basar únicament en el confucianisme -o en les seves reinterpretacions- en un intent de modernitzar-lo amb la finalitat d'igualar la cultura tradicional xinesa a la cultura occidental.

Des d'una vessant geopolítica, el 4 de Maig de 1919 arribà la notícia de que els territoris alemanys a la Xina passarien a ser del Japó. Els xinesos es van manifestar per tal de mostrar la seva disconformitat amb el govern de l'època i amb com havien estat duent a terme el seu treball. Així mateix, també estaven en contra dels occidentals que havien acordat aquest pacte.

Per altra banda, la URSS va tornar a la Xina diversos territoris sense demanar-les a canvi. D'ençà, alguns xinesos, entre els quals es troba Mao Zedong, van començar a mirar cap a la URSS, i van descobrir un nou sistema de govern, el marxisme-leninisme, més proper a la situació de la Xina. Des d'aquesta visió, van començar a opinar que podien confiar més en els russos que no pas en els capitalistes occidentals (Joseph 2010).

Tal com ens explica Joseph (2010: 53), amb la pujada del Guomindang al poder, Chiang Kai-shek va tractar de nou de fixar la mirada en el passat, incloent conceptes com les virtuts tradicionals o el fet de cultivar la virtut cívica propis del confucianisme durant el Moviment de la Nova Vida que va emprendre, amb el que va manifestar la seva disconformitat vers el llegat del Moviment del 4 de Maig.

4.3. Mao Zedong

Segons ens explica Joseph (2010: 53-63), Mao Zedong, qui va ser un dels fundadors del Partit Comunista Xinès i el primer president de la República Popular Xinesa, va beure fonamentalment de la ideologia marxista provinent de la URSS. Així, tal com s'havia donat al país veí, Mao va considerar que la revolució a la Xina estaria produïda i perpetuada pel proletariat industrial urbà. Tot i això, aviat es va adonar que per tal que una revolució com la que pretenia dur a terme reeixís a la Xina, havia d'adaptar el marxisme-leninisme al context xinès. Així, els protagonistes de la revolució que estava per venir havien de ser els camperols, ja que aquests constituïen entre un 80% i un 85% de la població xinesa.

En la creació de l'animadversió que tindria Mao vers el confucianisme van intervenir diverses causes. Durant la seva carrera política es van succeir un cúmul d'esdeveniments que, sumats entre ells i amb d'altres, podrien haver portat Mao a

rebutjar el confucianisme. D'una banda, Kang Youwei havia promogut que la Xina es fixés en el Japó i en la seva Revolució Meiji com a model a seguir per a la política del país. Però Mao Zedong va veure com el Japó, del qual exaltava Kang la seva modernitat, va anar fent-se amb territoris que fins aleshores havien estat xinesos o fidels a la Xina, fins que va esclatar una guerra sino-japonesa el 1931, que duraria 14 anys (1931 - 1945). D'altra banda, trobem que Chiang Kai-shek, adversari polític de Mao, va reprovar el moviment revolucionari del 4 de Maig tot defenent trets característics del confucianisme, per a posteriorment emprendre una guerra civil entre el Guomindang i el Partit Comunista Xinès. A més, com a comunista, ja tenia una predisposició ideològica vers el confucianisme (Gregor i Hsia, 1979: 1077). Però l'element més decisiu que va portar a Mao a rebutjar i criticar durament el confucianisme va anar molt més enllà de qualsevol d'aquests aspectes.

4.3.1. El confucianisme durant la Revolució Cultural

Segons Golden (2004: 180), de fet, en un principi Mao no va rebutjar Confuci, fins el punt que el mateix Mao Zedong va arribar a comparar-se amb el Mestre en una ocasió el 1938, quan va opinar de Confuci que, com ell mateix, es devia a les masses i actuava segons el que el poble volia i demanava d'ell. “¿Por qué no se convirtió Confucio en un comunista? Porque en aquellos días la mayoría no quería que fuera un comunista, quería que fuera un profesor. Pero ahora la mayoría quiere que seamos comunistas”, el que dóna a entendre que Mao, segons explica Golden, opinava que Confuci bé podria haver estat un líder comunista si hagués viscut en els temps de Mao.

Ja abans de la Revolució Cultural les altes esferes i els intel·lectuals van estudiar Confuci i el confucianisme per tal de discernir on es trobava Confuci dins el sistema de classes Marxista. Aquests van caure en l'error d'intentar estudiar Confuci, una persona que va viure més de 2 mil·lennis enrere, amb uns paràmetres de l'època Maoista que res tenien a veure amb el Mestre. Aplicant paradigmes aliens a quelcom propi, el que s'acaba aconseguint és una distorsió del tema d'estudi. Posat que els paràmetres amb què s'analitzaven les *Analectes (Lunyu)* de Confuci eren erronis, els resultats van diferir

molt segons qui fes l'estudi. Confuci, segons els resultats, podria haver estat revolucionari o reaccionari, progressista o reformador conservador. En el que sí coincidien era en que tots ells relacionaven el canvi d'una societat esclavista a una societat feudal o de terratinents que va tenir lloc a finals del període de Primaveres i Tardors, època en la que va viure el Mestre, amb Confuci (Krieger, 1991: 122).

Tot i que encara havia uns pocs erudits que defensaven el paper de Confuci com a creador del concepte d'humanitat (*ren*, la qual entenien com a l'“essència de tots els ritus”) i com a mestre per no haver fet distinció de classes entre els seus alumnes -fet pel qual l'emmarcaven dins el grup dels revolucionaris-, la majoria dels erudits el consideraven conservador pel fet que Confuci pretenia realçar els ritus (*li*, que entenien com l'“essència de la humanitat”), els quals identificaven amb “the rules of conduct prevailing in the early Zhou period or, in other words, the system of order of a slaveholder society” (Krieger, 1991: 123). Si bé va existir aquesta ambivalència abans de la Revolució Cultural (Gregor i Hsia, 1979: 1077), va ser la segona visió la que es va imposar a la ment dels xinesos, exagerant-la negativament i mostrant el Mestre com un “arch-reactionary”, per tal de fer servir aquests arguments com a eina en la lluita política (Krieger, 1991: 123-124). Segons Levi (2005: 228) aquest va ser un dels motius pels quals la crítica contra Confuci durant la Revolució Cultural va ser tan dura, especialment amb la Campanya contra Confuci.

Segons alguns pensadors de finals del sXIX, aquest segle havia estat marcat encara pel pensament feudalista que s'havia estat donant a la Xina tradicionalment. Mao Zedong, defenent aquests arguments i fixant-se en el fet que el discurs de Confuci estava orientat principalment a la classe governant i als seus fills i no al poble, va titllar Confuci de pensador feudalista que defenia els drets dels terratinents, deixant de banda el poble.

De fet, la crítica més estesa contra Confuci encunyada a l'esfera acadèmica durant els primers anys de la dècada dels 60 es basava en que el Mestre no es dirigia a la població comú, sinó que només destinava els seus ensenyaments a l'elit política. Tal com ens explica Golden (2004: 185):

“[...] algunos de los jóvenes historiadores y filósofos como Zhao Jibin y Guan Feng afirmaban que las ideas de Confucio se crearon como armas ideológicas utilizadas por

los detentores del poder en el Período de Primavera y Otoño y el Período de los Reinos Combatientes para oprimir a las masas y frenar el progreso histórico. Por ejemplo, mientras que la erudición tradicional se inclinaba por interpretar benevolencia *ren* como «benevolencia que emana sabiamente de un hombre en su relación con los demás», y la erudición moderna declaraba que benevolencia *ren* era una prueba de que Confucio había descubierto una humanidad común en el hombre, el filósofo Zhao Jibin, examinando la evidencia textual, argumentaba que benevolencia *ren* sólo se utilizaba con relación a la élite. La noción de benevolencia nunca se extendía a la gente común, porque para «la gente común» se utilizaba otra palabra distinta en *Las Analectas*: *min*.”

Aquesta manera d'interpretar el confucianisme va continuar vigent tota la dècada, i va prendre encara més importància durant la Revolució Cultural, principalment amb la Campanya Anticonfuciana sobre la que parlaré més endavant, moment en el que només es va permetre aquesta interpretació.

Hem de tenir present que Mao va ser el líder d'una revolució. Les revolucions, per definició, tenen la finalitat de donar la volta a allò establert, a allò que s'ha estat donant fins el moment. Així, si fins el moment havia existit un pensament considerat com a feudalista, el que havia de fer Mao era rebutjar el feudalisme i tot allò que ell pensés que tenia a veure amb el feudalisme, Confuci i el seu pensament inclosos.

D'aquesta manera, els principis de Confuci com *li* (protocols) o *xiao* (obligacions familiars) ara van passar a ser identificats com a part d'un pensament feudalista i, per tant, s'havien de rebutjar, posat que practicar-los significaria practicar el feudalisme segons el pensament de Mao. Així mateix, el president defenia que el concepte de cortesia de Confuci reforçava la jerarquia pròpia d'un sistema feudalista, de manera que Mao denigrà la cortesia confuciana i glorificà la cultura popular del camp.

Va ser així com, amb la fundació de la República Popular Xinesa el 1949 i per tal de crear una societat comunista que mirés endavant i que obrís les portes a un futur comunista, era un requisit indispensable i un requeriment *sine qua non* per al partit el fet d'acabar amb el que els marxistes consideraven “retazos del pasado feudal” (Golden, 2004: 178). El marxisme, segons Golden (2004: 179), però, era una ideologia forana que, com ha quedat patent, amenaçava amb desplaçar la cultura i la forma de pensar xineses. Tot i que alguns estudiosos van abraçar aquesta idea amb entusiasme, durant

els primers anys de la República Popular Xinesa d'altres intel·lectuals i líders polítics, entre els quals es trobava Mao Zedong, es van mostrar reticents. Per contra, van proposar “buscar un método que permitiera la utilización de la cultura china tradicional en la nueva China” (Golden, 2004: 179). Aquests defenien que s'havien de salvaguardar els millors aspectes de la tradició i la cultura xineses tradicionals, des de Confuci fins a Sun Yat-sen.

El més influent dels intel·lectuals que van assumir aquesta tasca va ser Feng Youlan, qui va crear el mètode del “patrimoni d'herència abstracte”, amb el qual defenia que, si bé els principis confucians van ser encunyats en època feudal, aquests podien ser perfectament extrapolats a l'època en la que vivien, sempre amb l'objectiu de “garantizar la continuidad de los elementos esenciales del confucianismo en China” (Golden, 2004: 179).

Segons Golden (2004: 184-185), amb la creació del Partit Comunista Xinès, foren molts els intel·lectuals que es van exiliar o que van començar a publicar els seus textos amb un to i una intencionalitat diferents a com ho havien estat fent fins aleshores. D'altres, com Feng Youlan, però, no es van donar per vençuts i, no només van continuar produint textos crítics, sinó que també van provar de canviar la visió que es tenia en el moment de Confuci, intentant mostrar i demostrar “que en el confucianismo había algunos elementos universales que se podían adoptar en la sociedad comunista” (Golden, 2004: 185).

Així, a principis de la dècada dels 60, tal com ens explica Moody (1974: 312-313), alguns pensadors, entre ells Feng Youlan, van arribar a negar que alguns dels valors confucians estiguessin lligats als interessos de classe, mentre que afirmaven que es tractaven més aviat d'un concepte universal de la naturalesa humana, cosa que, a més de ser una crítica oculta a les polítiques del Gran Salt Endavant impulsades per Mao Zedong, va suposar un lleu ressorgiment de Confuci. Però, ja en els inicis de la Revolució Cultural, aquesta visió universal de la naturalesa humana va ser també impugnada fins que, finalment, a principis de la dècada dels 70 Confuci va ser atacat de nou. I és que Mao Zedong continuava defenent allò que ja havia enunciat el 1942:

“Is there such a thing as human nature? Of course there is. But there is only human nature in the concrete, no human nature that bears the stamp of a class; human nature that transcends classes does not exist”. (Schmalzer, 2008: 86)

Invalidant d'aquesta manera que pogués existir tal cosa com la que defenia Feng Youlan.

4.3.2. La Campanya Anticonfuciana

Joseph (2010: 93) ens explica que aquesta Campanya també és coneguda com la “Segona Revolució Cultural” o la Campanya de Crítica a Confuci, i sol estar vinculada a la Campanya de Crítica a Lin Biao.

Aquesta va ser impulsada, oficialment, amb la finalitat d'oposar-se a l'ultra-dretisme encara romanent a la Xina i sembla ser que pot tenir molt a veure amb causes i finalitats polítiques relacionades amb Lin Biao, Zhou Enlai i Deng Xiaoping per defensar algunes de les propostes confucianes (Joseph, 2010: 91-93).³ Gregor i Hsia a més afegixen que podria haver estat “part of a program to insinuate the Gang of Four into the power center of the nation” (1979: 1074), havent estat ells els qui van inculpar Zhou Enlai i Deng Xiaoping -pel fet d'haver mostrat ser afins al sistema d'educació que va proposar Confuci i per alabar l'educació per sobre de tot, inclosa la lleialtat a l'ideologia comunista- entre d'altres càrrecs, tot manipulant els medis de comunicació, per tal d'aconseguir el poder polític (Gregor i Hsia, 1979: 1074).⁴

Atenent al pensament de Mao, aquests personatges polítics haurien estat “contrarevolucionaris”, anant en contra de la Revolució Cultural degut a aquestes idees (Gregor i Hsia, 1979: 1076-1077). Segons Gregor i Hsia els motius oficials de la Campanya haurien estat la centralització, la institucionalització, la unitat ideològica i un augment en la producció econòmica (1979: 1075).

Però, res d'això no explicaria el motiu pel qual va sorgir aquesta necessitat de criticar tan durament la figura de Confuci i les seves idees. Molts dels historiadors que tracten aquest tema, un cop enuncien que aquestes van ser les causes de la Campanya

³ Per a més informació sobre aquests personatges polítics es pot consultar Joseph (2010: 91-93).

⁴ Per a més informació sobre la Banda dels Quatre es pot consultar Joseph (2010: 92-98).

Anticonfuciana, no hi indaguen més. D'aquesta manca de correlació es van adonar Gregor i Hsia els quals van tractar d'explicar més en detall per què va ser escollit Confuci com a blanc de les crítiques.

Aquests autors (Gregor i Hsia) daten l'origen de la Campanya molt abans del seu inici oficial, ja en plena Revolució Cultural (1966-1976), quan molts dels diaris xinesos, entre ells el *Renmin Ribao*, van començar a llençar dures crítiques vers el confucianisme (1979: 1075-1076).

Ja aleshores, alguns pensadors com Yang Rongguo van defensar que mai no es podria trobar res de progressista en Confuci, argumentant que tot allò relacionat amb la seva figura era de caire reaccionari. Se'l va arribar a acusar de "parasite who 'stubbornly defended slavery,' an idealist and a fraud, a purveyor of poison, the wielder of an 'invisible knife that killed without leaving a trace of blood.'" (Gregor i Hsia, 1979: 1077-1078).

D'ençà la Revolució Cultural, Confuci i les seves idees van ser completament rebutjades i severament criticades a favor de la pròpia Revolució (Gregor i Hsia, 1979: 1078).

Els intel·lectuals xinesos van extrapolar els textos marxistes que va redactar Friedrich Engels a la situació de la Xina, arribant a la conclusió que aquesta havia passat d'una època d'esclavitud a una feudalista, per a passar a una època capitalista que, finalment, acabaria portant al socialisme (Gregor i Hsia, 1979: 1082-1083).

Els pensadors comunistes van interpretar que, si bé el confucianisme havia estat un obstacle en la transició d'un sistema d'esclavitud a un sistema feudal, també havia de ser un obstacle en la transició cap al comunisme, defenent la burgesia xinesa, i per aquest motiu s'havia de lluitar contra el reaccionari confucianisme (Gregor i Hsia, 1979: 1078).

Val a dir que, de fet, les crítiques no van anar dirigides únicament contra Confuci, sinó que tota la tradició xinesa va ser atacada, incloent Mencí (371 - 289 aC aprox.), com a defensor d'un sistema d'esclavisme; Dong Zhongshu (179 - 104 aC aprox.) per haver estat al servei d'un règim autocràtic reaccionari i el "principal architect of a retrograde regime" (Gregor i Hsia, 1979: 1078) (ell va ser una de les fonts del revisionisme de Lin Biao); o Wang Yangming (1472-1529), qui "was the

philosopher of a decadent landlord class” (Gregor i Hsia, 1979: 1078). Segons ens expliquen Hodge i Louie (1998: 147), a aquestes eminències s’han de sumar diverses corrents de pensament que també van ser examinades i rebutjades durant la Revolució Cultural, entre elles la taoista, la budista o la moista, permetent la perpetuació de només unes poques que sí s’avenien al pensament de Mao tals com l’Escola Legalista, basada en el pragmatisme.

Segons alguns pensadors com el ja anomenat Yang Rongguo, la transició entre l’època d’una economia basada en l’esclavitud i l’època feudal va durar fins a 500 anys, començant durant les dinasties Yin i Chou i acabant durant el període dels Estats Combatents, degut a la reticència dels reaccionaris, seguidors de Confuci i Mencí, a que es produís aquesta transició, vers els Legalistes, qui la defenien. Gregor i Hsia ens expliquen que els comunistes van interpretar aquesta transició com una lluita de classes (1979: 1083-1084).

Davant tot això, Confuci representava l’harmonia entre “classes”, la col·laboració, el compromís i la reconciliació, tots ells incompatibles amb la “lluita de classes” que buscava Mao. Per tant, Confuci, per als comunistes, era un clar oponent de la lluita de classes, motiu pel qual havia de ser rebutjat (Gregor i Hsia, 1979: 1087).

Si la “lluita de classes” que va tenir lloc durant la transició entre l’època esclavista i la feudal va durar fins a cinc centenars d’anys, els pensadors xinesos comunistes van preveure que la lluita entre el proletariat i la burgesia podria arribar a durar mil·lennis, donant-se una lluita constant entre els progressistes i revolucionaris vers els retrògrads i contrarevolucionaris reaccionaris (Gregor i Hsia, 1979: 1085).

D’altra banda, alguns comunistes que ostentaven el poder van enumerar diversos sectors de la població amb trets reaccionaris, tals com els buròcrates, els capitalistes o els terratinents, als quals van incloure la nova categoria de “nova burgesia”, dins la qual van incloure algunes personalitats com Lin Biao. Aquesta “nova burgesia” estava formada per aquelles persones membres del Partit Comunista Xinès “who enjoyed special privileges and material advantages in a system that still allowed differential wages and differential access to the levers of power” (Gregor i Hsia, 1979: 1086).

A més, va ocórrer que a la URSS, l’exemple a seguir per a la Xina comunista, un cop finalitzada la lluita de classes, “the dictatorship of the proletariat had devolved into

a 'fascist dictatorship' and an 'open betrayal of Marxism'" (Gregor i Hsia, 1979: 1087). Mao es va adonar que, per tal que la Xina no caigués en els mateixos errors que la URSS, la seva "lluita de classes" havia de durar indefinidament (Gregor i Hsia, 1979: 1086-1087).

Així, segons la teoria de Gregor i Hsia el que realment es pretenia amb aquesta Campanya Anticonfuciana -incloent la Campanya Anti-Lin Biao i les crítiques a d'altres personatges- era mostrar a la població que aquesta "lluita de classes" continuava vigent, així com perpetuar-la, amb la intenció que durés centenars d'anys o fins i tot mil·lennis, per tal que mai no ocorregués a la Xina el mateix que havia succeït a la URSS (1979: 1086).

Tot i així, alguns intel·lectuals com el ja anomenat Feng Youlan, van continuar intentant trobar maneres de reinterpretar el confucianisme, mitjançant la tria de certs aspectes generals de la tradició Xinesa, sempre tractant de diluir la diferència entre allò antic i allò contemporani (Hodge i Louie, 1998: 147). Però, aquestes opinions no es van començar a contemplar fins a començaments de la dècada dels 80 (Golden, 2004: 185).

4.4. Rere la mort de Mao Zedong

L'any 1979, amb Deng Xiaoping al capdavant del Partit Comunista Xinès, es va arribar a la conclusió que la Revolució Cultural i, amb ella, la Campanya Anticonfuciana, havien estat innecessàries i alhora responsables, d'una banda, del sorgiment d'un vuit de valors a la població xinesa amb una conseqüent inestabilitat social i, d'altra banda, d'un retràs en el desenvolupament econòmic del país, així com de la manca de fortalesa dins el Partit (Gregor i Hsia, 1979: 1091-1092), ja que es va determinar que "[a]ny struggle which does not promote party unity is mistaken. ... Factions and factional activities are all illegal" (Gregor i Hsia, 1979: 1092). Així va concloure la dura crítica oficial vers Confuci i el confucianisme.

5. Nou confucianisme

Va ser a partir dels anys 80, més concretament a partir del 1986, quan es tanca oficialment el període anticonfucianista i comença una “recerca acadèmica sobre el confucianisme a la RPX, on, des d’aleshores, la posició oficial serà que, com a component clau de la cultura tradicional, s’havia d’acceptar, si bé críticament, el llegat confucianista” (Solé-Farràs, 2011: 65).

Actualment existeixen diversos corrents de pensament que s’identifiquen d’una manera o altra amb el confucianisme.

A principis del s. XXI el govern xinès va promoure la creació d’una sèrie d’Instituts Confuci arreu del món amb la finalitat de promoure tant l’ensenyament com l’aprenentatge de la llengua i la cultura xineses (Joseph, 2010: 37).

A més, es va fundar una Escola del Nou Confucianisme a la Xina i a l’estranger. Golden (2004: 185) considera que “[n]o está nada claro cuáles son los elementos centrales que integran esta «escuela» o si tiene alguna base coherente”.

Golden (2004: 178) ens explica que la Xina ha deixat d’encarregar-se exclusivament de la gerència o l’administració del confucianisme, ja que ha passat a ser una tasca que s’ha escampat arreu del món, convertint-se en un “assumpte global i multinacional”.

Actualment són cada cop més els pensadors que senyalen la importància contemporània del confucianisme, i existeixen diversos motius pels quals l’estudi d’aquesta corrent està augmentant. A més de les motivacions acadèmiques, trobem, tal com ens explica Solé-Farràs (2011: 59-60), diversos motius, entre els que en destaca dos. D’una banda defèn que:

“Amb el nou mil·lenni i l’inici del renaixement de la nació xinesa, el món intel·lectual ha començat a apel·lar a l’arribada d’una “nova era axial”. Així, s’ha fet important revisar i investigar la saviesa i el pensament antics i recordar l’origen de la cultura xinesa per respondre a la nova i diversa cultura mundial. [D’altra banda] La Xina ha presentat un projecte per construir una “societat harmònica”; per fer-ho, però, cal conèixer la pròpia cultura, la qual cosa vol dir posicionar-se i tenir “capacitat independent” en la globalització i en la diversitat cultural. [...] [P]osicionar-se en la cultura no vol dir ni “el retorn total a l’antiguitat” ni “l’occidentalització total”, sinó fer

per manera que la cultura xinesa arrela profundament en la societat; així, defensa la necessitat de conèixer la cultura pròpia i, alhora, alimentar-la assimilant les cultures d'altres nacions.”

Val a dir que, actualment, amb el Nou Confucianisme, s'ha enfocat Confuci a una vessant econòmica, on el que es busca és la prosperitat econòmica, ja sigui de l'Àsia Oriental o de qualsevol altra zona o país del món on es vulgui implementar. Però, Golden (2004: 190) incideix en la incongruència que existeix en que els qui més interessats estan en perpetuar el confucianisme i “practicar la cultura xinesa ‘real’ no viuen a la Xina, sinó fora”.

Segons ens explica Golden (2004: 181-182), tot i que des de l'antiguitat s'havia considerat Confuci com a detractor del comerç i dels assumptes monetaris, fins el punt de situar gairebé a la part més baixa de la societat xinesa els comerciants i empresaris pel fet que buscaven el benefici propi, el confucianisme s'ha reinterpretat fins a tal punt que es pot arribar a concebre Confuci com algú que defenia i fomentava la producció i el benefici. En el Nou Confucianisme se li atorguen implicacions i característiques econòmiques al confucianisme, quelcom que en un inici pot semblar contradictori i inconcebible, però que ha tingut lloc amb la finalitat d'adaptar la tradició a la era moderna degut al canvi de prioritats a la Xina actual. Així, Confuci “s'havia convertit en un consultor en direcció d'empreses” (Golden, 2004: 181).

Golden (2004: 187-190) ens assenyala una data, un motiu i uns protagonistes clars del ressorgiment del confucianisme amb una vessant econòmica, no només a l'Àsia Oriental, sinó també a altres zones o països. Ell explica que aquest ressorgiment no hauria estat possible sense l'auge i la prosperitat econòmica del Sud Est asiàtic. Els erudits confucians van tractar de vincular aquesta prosperitat amb l'educació confuciana pel que, segons ens explica Golden, va tenir lloc gràcies a la seva “aparent ètica de connexions comercials (*guanxi*), coherència familiar i comunitarisme” (2004: 190) - totes elles considerades d'alguna manera confucianes- dutes a terme pels xinesos que vivien a d'altres països a finals dels anys 80.

D'altra banda, però, i segons ens expliquen Gregor i Hsia (1979: 1080) alguns nous confucians entenen que a la tradició confuciana no es deixa de banda la qüestió de

l'activitat econòmica, sinó que, molt al contrari, aquesta està plena de recomanacions sobre com pot millorar la vida de la població servint-se de la producció de béns i de les despeses econòmiques, les quals serien les responsables de que l'economia continués activa. Així mateix, el confucianisme seria defensor de les millors tecnològiques i dels avanços científics.

Per afegir altres visions sobre aquest tema, mentre que Max Weber defenia que el confucianisme suposava un fre per a l'esperit mercantil i per a l'establiment d'una classe burgesa, una de les interpretacions que el "nou confucianisme" ha atorgat als textos confucians té una vessant econòmica que afavoreix el capitalisme, pròpia del pensament occidental i amb un punt de vista clarament eurocèntric (Levi, 2005: 229-230). Levi, però, centrant-se en els textos confucians ens explica que:

"Confucio muestra el mayor de los desdenes por las riquezas; [...] Se muestra indiferente a las condiciones materiales. No poseen más que un papel secundario pues sólo cuenta la práctica de la virtud o, más bien, del gesto ritualmente correcto." (2005: 231)

A més, opina que el que es du a terme amb el "nou confucianisme" no és aprendre dels ensenyaments de Confuci, sinó "repensar a través de Confuci" les qüestions contemporànies (Levi, 2005: 235).

Són tantes les possibilitats d'interpretar i reinterpretar el confucianisme que, de fet, Gregor i Hsia defensen que, si bé Mao va interpretar el confucianisme com ho va fer, bé el podria haver interpretat de manera que aquest recolzés la "centralization, institutionalization, ideological unity, technological improvement, and an emphasis on economic productivity" (Gregor i Hsia, 1979: 1080) que Mao buscava.

El mateix Sun Yat-sen, qui tenia plans per a desenvolupar tota una sèrie d'infraestructures a la Xina, incloent, per exemple, un creixement i una expansió industrial accelerats, les concebia com a "compatible with his commitment to the Confucian tradition" (Gregor i Hsia, 1979: 1081).

6. Conclusió

Fins on sabem, Confuci va dedicar gran part de la seva vida a instruir els seus alumnes sobre la política i el govern de la societat xinesa per tal que aquests poguessin arribar a ser bons governants.

Dong Zhongshu, en la dinastia Han, va dur a terme la primera reinterpretació de Confuci que va esdevenir ideologia oficial de l'estat, sobre la base dels 5 clàssics. D'altra banda, Zhu Xi, en la dinastia Song, va establir un confucianisme oficial sobre la base dels 4 llibres.

Durant la dinastia Qing la figura de Confuci havia estat exaltada com a savi, fins el punt de ser convertit en un déu. Amb la irrupció de les potències foranes a la Xina, semblava que s'imposaria la modernitat occidental en detriment de la tradició xinesa, marcada pel confucianisme. Per tal d'evitar una cosa com aquesta, Kang Youwei va tractar de demostrar que la modernitat també es podia trobar en Confuci si s'interpretava degudament.

Tot i així, també varen sorgir veus que van culpar el confucianisme de l'endarreriment de la Xina respecte a la resta de potències.

Mentre que Mao Zedong defenia que Confuci havia estat un gran mestre i que el confucianisme havia estat útil en el seu temps, va considerar que ja al sXX era quelcom obsolet i incompatible amb els propòsits que Mao tenia per a la Xina.

A més, Mao, veient que un cop va arribar a la seva fi la lluita de classes a la URSS aquesta va sucumbir a una dictadura feixista, es va adonar que la Xina necessitava que la seva "lluita de classes" s'estengués tant com fos possible per tal que no li ocorregués el mateix que a la URSS. Es va adonar que en el passat una transició que es podia considerar similar a la que estava tenint lloc en el moment es va allargar durant segles degut a la intromissió dels reaccionaris. Així, fer veure a la població que el reaccionari confucianisme seguia vigent va resultar ser una bona manera de perpetuar la "lluita de classes".

Actualment el "confucianisme" s'ha estès arreu del món i ha adquirit qualitats tan diverses i disperses com seguidors en té, i és que, tal com ha succeït al llarg de la història amb altres textos o corrents de pensament, segons qui els llegeixi, sota quines

circumstàncies o amb quina finalitat ho faci -es pot buscar una justificació a quelcom que hom pensa o fa-, se'n poden extreure uns ensenyaments i unes conclusions ben diferents. Així, trobem el mateix fenomen en els clàssics confucians i en els ensenyaments de Confuci.

Com hem pogut observar, el concepte que es té del “confucianisme” “se ha ido reconfigurando continuamente para adaptarse a las distintas épocas y regiones” (Golden, 2004: 173), i “[a]llò que es considera *confucianista* remet a realitats fragmentades i heterogènies; a ideologies polítiques, a discursos intel·lectuals i, fins i tot, a determinats comportaments” (Solé-Farràs, 2011: 29-30).

Per acabar, Levi (2005: 227) argumenta que el destí de la Xina està completament lligat al destí del confucianisme. Així, la glòria d'un dels dos serà la glòria de l'altre, mentre que, de la mateixa manera, la decadència de l'un suposarà la decadència de l'altre.

7. Bibliografia

Llibres

- Cheng, Anne (2002) *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Fisac, Taziana (comp.) (1997) *Los intelectuales y el poder en China*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Golden, Seán (ed.) (2004) *Multilateralismo versus unilateralismo en Asia: el peso internacional de los “valores asiáticos”*. Barcelona: Fundació CIDOB.
- Hodge, Bob i Louie, Kam (1998) *The politics of Chinese language and culture*. Gran Bretanya: Routledge.
- Ip, Hung-yok (2005) *Intellectuals in revolutionary China, 1921-1949. Leaders, heroes and sophisticates*. Oxon: Routledge Curzon.
- Joseph, William A. (ed.) (2010) *Politics in China. An introduction*. Nova York: Oxford University Press.
- Keping, Wang (2010) [2005] *Chinese philosophy on life*. Beijing: Foreign Language Press.
- Krieger, Silke i Trauzettel, Rolf (ed.) (1991) *Confucianism and the modernization of China*. Alemanya: v. Hase & Koehler Verlag, Mainz.
- Levi, Jean (2005) [2002] *Confucio*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Schmalzer, Sigrid. (2008) “The concept of human: in search of human identity”. A: Schmalzer, Sigrid. *The people’s Peking man. Popular science and human identity in twentieth-century China*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Solé-Farràs, Jesús (2011) *La construcció del discurs del nou confucianisme per a la Xina del segle XXI*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Taylor, Charles (2010) *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica.

Articles de revistes

- Gregor, A. James i Hsia Chang, Maria (1979) “Anti-Confucianism: Mao’s Last Campaign”, *Asian Survey*, 19 (11): 1073-1092. [Disponible a <http://www.jstor.org/stable/2643955> . Darrera consulta: 30/04/15].
- Moody, Peter R. (1974) “The New Anti-Confucian Campaign in China: The First Round”, *Asian Survey*, 14 (4): 307-324. [Disponible a <http://www.jstor.org/stable/2642786> . Darrera consulta: 30/04/15].